

Die

Bedeutung des Dinges an sich

in

der Kantischen Ethik.

Von

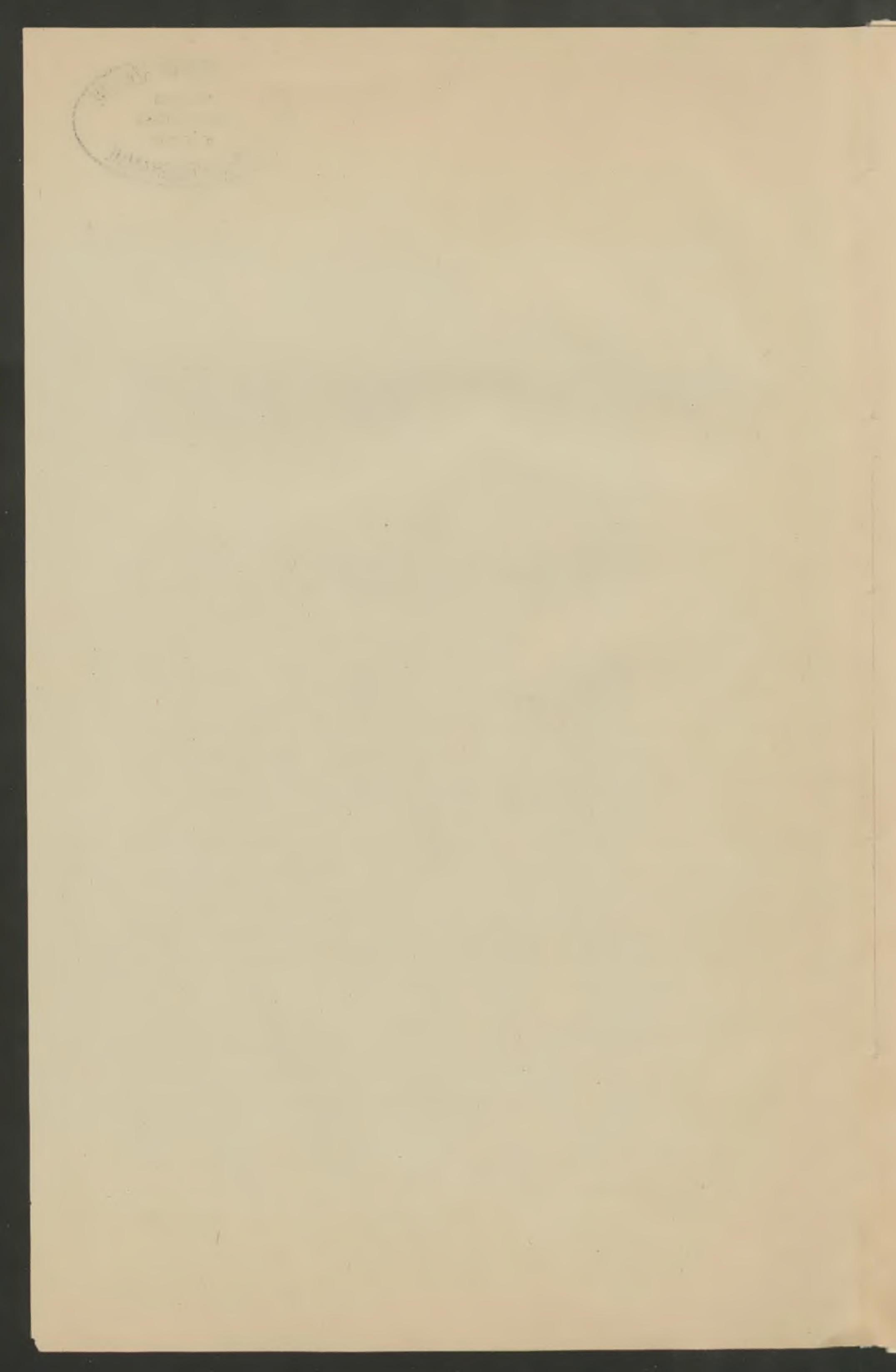
Dr. phil. Otto Riedel.

Wissenschaftliche Beilage für das Programm des Gymnasiums
zu Stolp 1888.

STOLP, 1888.

F. W. Feige's Buchdruckerei, Stolp.

1888. Progr. No. 134.



Die Bedeutung des Dinges an sich in der Kantischen Ethik.

Seit dem Vorgange Jakobis besteht der Vorwurf gegen die Kantische Philosophie, dass man zwar ohne den Begriff des Dinges an sich nicht in dieselbe hineingelange, mit demselben aber nicht in ihr verbleiben könne. Die Frage, ob der erwähnte Begriff kritisch zulässig sei oder nicht, hängt von der Beschaffenheit seines Inhaltes ab. Achten wir zunächst auf seine Einführung. Die transscendentale Aesthetik hat die Aufgabe, nachzuweisen, dass in der menschlichen Erkenntnis apriorische Elemente der Sinnlichkeit vorhanden sind, woraus folgt, dass die Gegenstände des Erkennens nur Erscheinungen sind, nicht aber Dinge an sich selbst. In der Aufzeigung der transscendentalen Idealität der Erscheinungen liegt somit ein natürlicher (d. h. durch Erkenntniskritik noch nicht geläuterter) Hinweis auf eine vom erkennenden Subjekt unabhängige Existenz von Dingen, welche als Ursachen der Erscheinungen anzusehen sind. Dieser von Kant oft ausgesprochene Gedanke lautet z. B. an einer Stelle der Prolegomenen so: „In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als blosse Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekannten Etwas afficiert werden, erkennen. Der Verstand also, eben dadurch, dass er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und sofern können wir sagen, dass die Vorstellung solcher Wesen, die

den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin blosser Verstandeswesen, nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei" (IV, 63).[1]) Hiergegen erhebt sich die transscendentale Analytik und stellt fest, dass die Kategorien keine Anwendung auf das Jenseits der Erfahrung haben können, sondern höchstens zur Bildung des Begriffes eines transscendentalen Objektes hinreichen. Dieser Begriff liegt indessen innerhalb des Erfahrungsgebietes; er ist ein gleichsam objektiv gewordenes Verstandesgesetz, eine logische Form ohne positiven Erkenntnisertrag. So wenig sich diese zweite Fassung des Dingansichbegriffes mit jener ersten der Aesthetik deckt, so eindringlich tritt die Frage nach der Berechtigung jener Einteilung der Aesthetik in den Vordergrund. Mit der Absonderung der apriorischen Grundlagen der Erfahrung ist dieselbe keineswegs vollständig erklärt, (daher die Verwahrung Kants gegen den subjektiven Idealismus,) so sehr auch eine psychologische Analyse der Wahrnehmung (als Vorstufe der transscendentalen) betonen mag, dass sich schlechterdings kein „Rest" in derselben entdecken lasse. Denn „wer kann das Nichtsein einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als dass wir jene nicht wahrnehmen?" (IV, 267.) Einer der schwersten Einwürfe aber richtet sich gegen die Einteilung des Erkenntnisvermögens in Sinnlichkeit und Verstand. Jene ist das receptive Element, in welcher das Mannigfaltige gegeben wird, während dasselbe durch den Verstand als Objekt gedacht wird. Durch dieses Gegebensein des Mannigfaltigen der Anschauung werden auch die Begriffe der Affektion und Selbstaffektion als untrennbare Bestandteile der Erfahrungsbedingungen, deren Ermittlung die Aufgabe der transscendentalen Untersuchung ist, begründet. Schopenhauer[2]) sieht darin einen schweren Vorwurf, dass Kant sich dieses ganz unerklärten Ausdrucks des Gegebenseins bedient habe, und Cohen[3]) weist denselben als unbegründet

---

[1]) Die Citate beziehen sich auf die Gesamtausgabe der Werke Kants von G. Hartenstein, Leipzig 1867—1868.

[2]) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 1. Band, Seite 521.

[3]) Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, II. Auflage. 1885.

zurück; mit welchem Rechte, werden wir prüfen. Die von Kant gelieferte Erklärung des Gegebenseins, auf welche sich auch Cohen bei seiner Abweisung Schopenhauers beruft, lautet so: „Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anderes als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen“ (III, 151). Hierzu sagt Cohen: „Das heisst nun freilich auch denken, sofern es zum synthetischen Erkennen verhelfen soll. Es ist eine eigentümliche Beziehung auf Erfahrung, welche das Gegebensein auszeichnet. Auch dem Denken muss Inhalt gegeben sein, welcher gedacht wird. Aber dieser Inhalt ist dem Bewusstsein beim Denken anders vorliegend, als in der Anschauung. Und diese andere Art der Bezogenheit des Bewusstseins auf seinen Inhalt ist es, welche durch den Unterschied von Gegebensein und Gedachtwerden fixiert wird“ (Cohen Th. d. E. 185). Cohen lehnt es ab, in das Einzelne der psychologischen Untersuchungen einzutreten, um nicht das transscendentale Problem aus dem Auge zu verlieren (Cohen a. a O. 345); er glaubt indessen durch den (mehrfachen) Hinweis auf die Kantische Erklärung des Gegebenseins diesen Begriff der „populären“ Auffassung entrückt zu haben (Cohen a. a. O. 185). Er erklärt weiterhin: „Das Gegebene gilt im Denken nur als Arbeitsmaterial. Dieser Unterschied in der Bezogenheit des Bewusstseins auf seinen Inhalt unterscheidet das Gedachte von dem Gegebenen, auch wenn es nicht schlechthin das Erdachte sein soll“ (Cohen 240). Cohens schliessliche Erklärung des Gegebenseins (worin auch seine Abweisung Schopenhauers gipfelt,) besteht darin, dass er jenes „Sichbeziehen auf Erfahrung“, welches von Kant als der Inhalt des Gegebenseins verstanden wird, auf das Problem der Deduktion zurückführt, sodass ein Streit gegen das Gegebensein gleichbedeutend sein würde mit einer Kritik der Deduktion. Indessen lässt sich gerade dieses Gegebensein doch nicht so einfach in das transscendentale System einfügen; es steckt vielmehr gerade in diesem Begriffe, in welchem Psychologie und Erkenntnistheorie verwachsen sind, eine Schwierigkeit, welche nicht durch jene „andere Bezogenheit“ des Bewusstseinsinhaltes gehoben wird. Das Problem des Gegebenseins ist gleichwertig mit der Frage nach der Ursache

der Empfindungen; dies ist die von Cohen bei Seite geschobene populäre Auffassung. Wir müssen an diesem Problem zweierlei unterscheiden: nämlich erstens den psychologischen Ursprung des Gegebenen, zweitens die transscendentale Bedeutung des Begriffs des Gegebenseins. Aber beide Teile des Problems sind von einander derart abhängig, dass ohne Rechtfertigung des psychologischen Ursprungs es auch keine transscendentale Verwertung geben kann, ohne eine dogmatische Voraussetzung zu machen, zu welcher gerade das eigentümliche negative Ergebnis der Wahrnehmungsanalyse zwingt. Dass Kant diese doppelte Seite des Gegebenseins nicht übergangen hat und nie übergehen konnte, können wir ausser manchen anderen Hinweisen aus einer Stelle der gegen Eberhard gerichteten Schrift entnehmen (VI, 31). „Eberhard sagt: „Wer (was) giebt der Sinnlichkeit ihren Stoff, nämlich die Empfindungen?“ So glaubt er wider die Kritik abgesprochen zu haben, indem er sagt: „Wir mögen wählen, welches wir wollen, so kommen wir auf Dinge an sich.“ „Darauf erwidert Kant: „Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur dass sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Übersinnlichem setzt, was jenen zu Grunde liegt und wovon wir keine Erkenntnis haben können. Sie sagt: Die Gegenstände, als Dinge an sich, geben den Stoff zu empirischen Anschaunngen, (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinnlichkeit gemäss, zu bestimmen,) aber sie sind nicht der Stoff derselben.“ An anderem Orte bemerkt er zu der Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich: „Sobald dieser Unterschied (allenfalls bloss durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anderswoher gegeben werden und dabei wir leidend sind, von denen die wir lediglich an uns selbst hervorbringen und dabei wir unsere Thätigkeit beweisen,) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, dass man hinter den Erscheinungen doch noch etwas Anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, dass, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns afficieren, wir ihnen nicht näher treten und, was

sie an sich sind, niemals wissen können“ (IV, 299). Beim Vergleiche dieser Äusserungen mit der oben erwähnten von Cohen bevorzugten Erklärung des Gegebenseins wird man leicht erkennen, dass Kant, die doppelte Seite dieses Problems berücksichtigend, sich auch verpflichtet fühlte, eine doppelte Antwort zu geben, bei welcher man also nicht den einen Teil mit Hintansetzung des andern hervorheben darf um nicht der Kategorienlehre zu nahe zu treten. Dass übrigens selbst Cohen, der das Kantische System von dem Grundbegriffe des transscendentalen A priori aus zu rekonstruieren versucht, der von uns vertretenen Auffassung des Gegebenseins doch mitunter recht nahe kommt, zeigt sich besonders aus folgenden Worten: „Nach allem Vorangegangenen erklären wir nun, dass die Bedeutung des Terminus Receptivität nur in der transscendentalen Leistung der Sinnlichkeit als einer besonderen, ebenbürtigen Erkenntnisquelle besteht und verständlich wird. Die Sinnlichkeit ist receptiv, das heisst: Wir können keine Verstandesdinge machen. Das Mannigfaltige der Anschauung muss „gegeben“ sein, freilich nur vom transscendentalen Etwas her, damit an diesem Gegebenen die „blosse Gedankenform“ sich thätig erweisen könne“ (Cohen Th. d. E. Seite 347). Wie sich diese vom transscendentalen Etwas herstammenden Erfahrungsdaten mit der Kategorienlehre vertragen, können wir nicht einsehen; nach unserer Meinung kann ein leerer Begriff (und für Cohen zumal kann das transscendentale Etwas nur ein solcher sein,) nicht als Quelle des gegebenen Anschauungsmaterials angesehen werden. Gerade an diesem Problem des Gegebenseins tritt vielmehr auf das deutlichste die Unfähigkeit der Transscendentalphilosophie hervor, die Erfahrungsbedingungen zu ergründen; Kant selbst erklärt in der Vorrede zur zweiten Auflage der Vernunftskritik (III, 29 Anm.) „es für einen Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge ausser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern innern Sinn her haben) bloss auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können.“ Selbstverständlich sind hier mit den Dingen ausser uns die Dinge an sich gemeint; denn die Absurdität, die

Dinge der Erfahrung zur Erklärung der Erfahrung benutzen zu wollen, wird Kant schwerlich zugemutet werden können.[1])

Auch der Abschnitt: „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“ lässt den Leser keinen klaren Blick in den Erkenntnisvorgang thun. Als feststehende Thatsache ergiebt sich aus den Erörterungen der in der Kritik der reinen Vernunft vorangehenden Paragraphen nur, dass die Erfahrungsobjekte ausschliesslich empirische Realität besitzen, sodass der ganze Erfahrungsbereich einer Insel vergleichbar ist, deren Grenze weder die Funktionen des Verstandes noch der Sinnlichkeit zu überschreiten vermögen. Das Noumenon stellt sich somit dem kritischen Auge als Grenzbegriff dar und wird als solcher ein Noumenon im negativen Verstande; dem gegenüber würde ein Noumenon im positiven Verstande ein solches sein, welches Objekt einer nichtsinnlichen (das heisst intellektuellen) Anschauung wäre. Indessen haben die reinen Verstandesbegriffe, wenn sie von Gegenständen der Erfahrung abgehen und auf Dinge an sich selbst (Noumena) bezogen werden sollen, gar keine Bedeutung. „Sie dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können; die Grundsätze, die aus der Beziehung derselben auf die Sinnenwelt entspringen, dienen nur unserm Verstande zum Erfahrungsgebrauch; weiter hinaus sind es willkürliche Verbindungen, ohne objektive Realität, deren Möglichkeit man weder a priori erkennen, noch ihre Beziehungen auf Gegenstände durch irgend ein Beispiel bestätigen, oder nur verständlich machen kann, weil alle Beispiele nur aus irgend einer möglichen Erfahrung entlehnt, mithin auch die Gegenstände jener Begriffe nirgend anders, als in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden können“ (IV, 61). Hierin liegt eine entschiedene Ablehnung des positiven Noumenons wegen seiner vollkommenen Bedeutungs-

---

[1]) Auch Kuno Fischer legt gegen die verbreitete Meinung Verwahrung ein, dass Kant gelehrt habe, die Form unserer Erkenntnis sei a priori, der Stoff derselben a posteriori oder empirisch gegeben. Das würde bedeuten, dass der Stoff der Erfahrung durch Erfahrung gegeben sei. (Kuno Fischer, Kritik der Kantischen Philosophie, 1883, Seite 7.)

losigkeit in transscendentaler Hinsicht; in dem negativen Noumenon vereinigt sich daher die ganze kritische Fragelust: es ist „die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge; welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann, nämlich dass, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibe, sie also nicht schlechthin abgeleugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffes aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstände für unsern Verstand behauptet werden können" (III, 241). Die einzige den Grundlagen der Transscendentalphilosophie nicht widerstreitende Auffassung des Dinges an sich ist also der Grenzbegriff oder die Grenzaufgabe. Die Erfahrung selbst wird als „etwas ganz Zufälliges" erkannt und fordert in der Idee des Unbedingten einen Grund. Nun lehrt aber die Analytik, dass die Verstandesbegriffe der Substanz und Kausalität (auf welche es hier besonders ankommt) nur innerhalb der Erfahrung gelten können, ausserhalb derselben aber „nicht einmal Sinn" haben; hieraus ergiebt sich denn notwendig, dass die Idee des Unbedingten wie die andern Formen des Dinges an sich weiter nichts bedeuten können, als eine vom Verstande selbst gesetzte Grenze, „bloss damit wir etwas haben, was den Erscheinungen korrespondiert." Dieser Gedanke, in welchem die vorkritische Ontologie auf das schärfste bekämpft wird, bildet die einzige dem Kriticismus angemessene Gestaltung des Dinges an sich; jede positive Bestimmung oder auch nur der Versuch einer problematischen Zulassung überschreitet bereits den vom Begriff des transscendentalen Apriori gesteckten Horizont der Erkenntnis. Cohen[1]) hält diese Deutung des Dinges an sich demnach für die einzig mög-

---

[1]) Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, II. Aufl., 1885 und Kants Begründung der Ethik, 1877. Wir haben Veranlassung genommen, besonders Cohens Ansichten zum Vergleich heranzuziehen, weil sich gerade aus seiner den kritischen Grundgedanken konsequent durchführenden Darstellung der Philosophie Kants ein besseres Bild über das stets angefochtene Problem des Dinges an

liche und weist eine irgendwie ins Transscendente gehörende Auffassung desselben mit Entschiedenheit von Kant zurück. Das urkundlich vorliegende Material giebt nun aber zur Genüge zu erkennen, dass sich Kant dieses gordischen Knotens in seinem System wohl bewusst war. Um der „Ungereimtheit" zu entgehen, dass Erscheinungen ohne etwas wären, was da erscheint, weist er darauf hin, dass neben der Einschränkung aller nur möglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft auf blosse Gegenstände der Erfahrung immer vorbehalten werde, „dass wir ebendieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenngleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können" (III, 23). Dieser Gedanke deckt sich mit der Abwehr der Anmassung, dass wir unsere Erfahrung für die „einzig mögliche Erkenntnisart der Dinge, mithin unsere Anschauung in Raum und Zeit für die allein mögliche Anschauung, unsern diskursiven Verstand aber als das Urbild jedes möglichen Verstandes ausgeben wollten" (IV, 98). Diese Annahme von an sich selbst existierenden Dingen, welche in der Streitschrift gegen Eberhard als die „objektiven Gründe" der Erscheinungen bezeichnet werden (VI, 35), bildet, wie schon oben bemerkt, die „beständige Behauptung der Kritik" (VI, 23 und 31). So sehen wir, dass die Annahme von Dingen an sich und ihre Unerkennbarkeit ein von Kant selbst gewolltes Moment seiner Erkenntnislehre bilden; doch ist hinzuzufügen, dass diese Unerkennbarkeit nur eine theoretische sein soll; denn da die blosse Kategorie ohne untergelegte Anschauung kein Erkenntnis liefern kann, so folgerte hieraus die Kritik, dass, da „wir ohne Kategorien garnicht von Dingen urteilen können, vom Übersinnlichen schlechterdings kein Erkenntnis, (es versteht sich hierbei immer in theoretischer Beziehung) möglich sei" (VI, 39). Um nun seinen zweifelnden Zeitgenossen auch Beweisgründe für diese

---

sich gewinnen lässt. Auch soll nicht verkannt werden, dass derselbe vor Allem durch seine eindringende Analyse schwerwiegender Begriffe der Kantinterpretation zu wesentlichem Fortschritt verholfen hat; allerdings tritt dafür auch die innere Unmöglichkeit jener „Theorie der Erfahrung", wie wir bereits anzudeuten Gelegenheit hatten, dem Leser fühlbar entgegen.

Behauptung zu liefern, weist Kant mehrfach auf die Bestätigungen hin, welche der spekulativen Erkenntnis aus praktischen Vernunftquellen zufliessen. Die bekannte Stelle in der Vorrede zur zweiten Auflage der Vernunftkritik lautet: „Nun bleibt uns immer noch übrig, nachdem der spekulativen Vernunft alles Fortkommen in diesem Felde des Übersinnlichen abgesprochen worden, zu versuchen, ob sich nicht in ihrer praktischen Erkenntnis *data* finden, jenen transscendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen, und auf solche Weise dem Wunsche der Metaphysik gemäss über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserer, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnis a priori zu gelangen“ (III, 20; man vergleiche auch ebendaselbst S. 23 Anm., wo von dem „Mehreren“ die Rede ist, welches die logische Möglichkeit eines Begriffs in eine reale verwandeln soll und aus praktischen Vernunftquellen stammen kann). Mit der spekulativen Einschränkung des Grenzbegriffes soll also gleichzeitig eine praktische Erweiterung, eine Anbahnung zur Lösung der in diesem Begriff enthaltenen Vernunftaufgabe gegeben sein. Wir werden daher auf die praktische Philosophie hingewiesen und wollen versuchen, dem Sinne dieses praktischen Zusatzes in den Kantischen Schriften nachzugehen, wobei wir besonders die beiden ethischen Hauptschriften zu berücksichtigen haben, nämlich die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und die Kritik der praktischen Vernunft. Wir werden hierbei besonders uns mit dem ethischen Grundbegriffe Kants, der Freiheit, auseinanderzusetzen haben, in welchem die moralischen Ausdeutungen des Dinges an sich ihre Grundlage finden.

Die Einführung des Freiheitsbegriffes erfolgt in der dritten Antinomie, in welcher der Kausalität nach Naturgesetzen eine solche aus Freiheit als logisch möglich an die Seite gestellt wird; damit ist ein neuer und zwar indirekter Beweis für die transscendentale Idealität der Erscheinungen geliefert. Die Freiheit ist eine Eigenschaft der Willenskausalität des vernunftbegabten Subjekts, durch welche dieses unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann (IV, 294). Aus dieser bloss negativen Erklärung fliesst eine positive Bestimmung, welche in der Kausalitätsnatur der Freiheit liegt, nämlich die gesetzgebende

Eigenschaft des freien Willens. Indes ist die Freiheit keine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen, sondern vielmehr „eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen“, aber von besonderer Art. „Die Naturnotwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen“; „was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: Der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner andern Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Princip der Sittlichkeit; also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ (IV, 294). Diese transscendentale Idee der Freiheit soll die absolute Spontaneität der Handlung als den eigentlichen Grund der Zurechnungsmöglichkeit derselben darstellen (III, 320); sie muss also ein Vermögen sein, die Handlung von selbst anzufangen, das heisst so, dass die Willenskausalität keines Grundes bedürfte, welcher ihren Anfang bestimmte. „Alsdann aber müsste die Ursache, ihrer Kausalität nach, nicht unter Zeitbedingungen ihres Zustandes stehen, d. i. gar nicht Erscheinung sein, d. i. sie müsste als ein Ding an sich selbst, die Wirkung aber allein als Erscheinung angenommen werden“ (IV, 91). Dieses dritte Moment im Freiheitsbegriffe, welches sich notwendig aus den beiden ersten ergiebt, die Zeitlosigkeit des handelnden Subjekts, ist nicht minder wichtig, wie die beiden erstgenannten Eigenschaften; denn in der That: Wären die Handlungen des Menschen, sowie sie zu seinen Bestimmungen in der Zeit gehören, nicht blosse Bestimmungen desselben als Erscheinung, sondern als Dinges an sich selbst, so würde die Freiheit nicht zu retten sein“ (V, 105). Es „bleibt also kein Weg übrig, als das Dasein eines Dinges, sofern es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Kausalität nach dem Gesetze der Naturnotwendigkeit bloss der Erscheinung, die Freiheit aber ebendemselben Wesen, als Dinge an sich selbst, beizulegen“ (V, 100). Von diesem so gewonnenen Standpunkte aus lässt sich mit Klarheit erkennen, welchen Sinn Kant mit seinem indirekten Beweis für die transscendentale Idealität der Erscheinungen in der dritten und vierten

Antinomie verbindet. In den beiden ersten (den mathematischen) Antinomien wird eine Synthesis von Gleichartigem gedacht, in welcher das Bedingte wie das zu demselben gesuchte Unbedingte in Raum und Zeit enthalten ist und demnach zu dem Widerspruch der Thesis und Antithesis führen muss. „Die Kategorien der zweiten Klasse (die der Kausalität und der Notwendigkeit eines Dinges) erforderten diese Gleichartigkeit (des Bedingten und der Bedingung in der Synthesis) garnicht, weil hier nicht die Anschauung, wie sie aus einem Mannigfaltigen in ihr zusammengesetzt, sondern nur wie die Existenz des ihr korrespondierenden bedingten Gegenstandes zu der Existenz der Bedingung (im Verstande als damit verknüpft) hinzukomme, vorgestellt werden sollte; und da war es erlaubt, zu dem durchgängig Bedingten in der Sinnenwelt (sowohl in Ansehung der Kausalität, als des zufälligen Daseins der Dinge selbst) das Unbedingte, obzwar übrigens unbestimmt, in der intelligiblen Welt zu setzen und die Synthesis transscendent zu machen; daher denn auch in der Dialektik der reinen spekulativen Vernunft sich fand, dass beide, dem Scheine nach, einander entgegengesetzte Arten, das Unbedingte zum Bedingten zu finden, z. B. in der Synthesis der Kausalität zum Bedingten, in der Reihe der Ursachen und Wirkungen der Sinnenwelt die Kausalität, die weiter nicht sinnlich bedingt ist, zu denken, sich in der That nicht widerspreche, und dass dieselbe Handlung, die, als zur Sinnenwelt gehörig, jederzeit sinnlich bedingt, d. i. mechanisch-notwendig ist, doch zugleich auch, als zur Kausalität des handelnden Wesens, sofern es zur intelligiblen Welt gehörig ist, eine sinnlich unbedingte Kausalität zum Grunde haben, mithin als frei gedacht werden könne (V, 108). Kant weist also dem Menschen eine doppelte Stellung an, einmal als Sinnenwesen, dessen Handlung nach dem Gesetz der Kausalität durchaus empirisch bestimmt ist, sodass man dieselbe wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis vorherberechnen könne, dann aber dieselbe Handlung als Wirkung der Kausalität des Freiheits-Noumenons; im letzteren Falle ist die Handlung nicht determiniert, sondern frei. Kant lehrt also ganz analog zu den Ergebnissen der Aesthetik einen empirischen Determinismus und gleichzeitig für dieselben Handlungen einen transscendentalen Indeterminismus. Man könnte meinen, dass für den

letzteren Ausdruck richtiger transscendenter Indeterminismus gesetzt werde, weil in der Annahme der Willensfreiheit eine Überschreitung der Erkenntnisgrenze liege; doch schärft Kant an zahlreichen Stellen ein, dass diese Unterscheidung nur „in praktischer Absicht“ verwertet werden dürfe und für das Gebiet der spekulativen Vernunfterkenntnis keinen Zuwachs liefere. Unsere Bezeichnung ist daher durchaus im Kantischen Sinne gehalten. Einen treffenden Beleg hierfür finden wir in der Kritik der praktischen Vernunft (V, 109): „Also ist jene unbedingte Kausalität und das Vermögen derselben, die Freiheit, mit dieser aber ein Wesen (ich selber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligiblen gehörig nicht bloss unbestimmt und problematisch gedacht, (welches schon die spekulative Vernunft als thunlich ausmitteln konnte,) sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Kausalität bestimmt und assertorisch erkannt, und so uns die Wirklichkeit der intelligiblen Welt, und zwar in praktischer Rücksicht bestimmt, gegeben worden, und diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht transscendent (überschwenglich) sein würde, ist in praktischer immanent.“ Sowohl im Gebiete des Sinnlichen wie des Intelligiblen ist es also „dasselbe Subjekt, aber nicht in einer und derselben Beziehung genommen“ (IV, 94), dessen Handlungen sowohl der Kausalität nach Naturgesetzen wie der des freien Willens unterworfen sind.

Bevor wir auf die aus dem entwickelten Begriff der transscendentalen Freiheit sich notwendig ergebenden Folgerungen eingehen, muss die Berechtigung dieser vom Standqunkt des spekulativen Vernunftgebrauchs aus entschieden transscendenten Annahme eingesehen werden. Kants transscendentale Freiheit ist ein Postulat zur Begründung des als „Thatsache“ feststehenden Moralgesetzes. Durch blossen Appell an das eigene Bewusstsein kann der Mensch zur Anerkennung dieser Thatsache geführt werden. Das Gesetz eines ausschliesslich durch Vernunft bestimmbaren reinen Willens kann nur durch Analyse dieses Begriffes des reinen Willens gewonnen werden. Soll das Gesetz den Charakter der Apriorität haben, so darf der Wille nicht von materialen Bestimmungsgründen abhängig sein; das Moralgesetz hat daher einen rein formalen Charakter. Hieraus leitet Kant seinen kategorischen

Imperativ ab: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Dieses Gesetz der reinen praktischen Vernunft ist ein „unleugbares Faktum“; seines reinen Vernunftursprunges wegen schränkt es sich nicht bloss auf Menschen ein, „sondern geht auf alle endlichen Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schliesst sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz, mit ein“ (V, 34). Indessen wäre es gewagt, aus dieser letzteren Bemerkung Kants einen voreiligen Schluss ziehen zu wollen; dieselbe kann vielmehr nur besagen, dass das Moralgesetz einen absolut nichtsinnlichen, also vernünftigen Charakter habe. Der Exposition des Moralgesetzes, das heisst der analytischen Inhaltsbestimmung müsste eine Deduktion desselben folgen, weil das Moralgesetz als ein synthetisch-praktischer Satz a priori angesehen werden muss. Doch ergiebt sich hier eine grosse Schwierigkeit, welche bei der Deduktion der Grundsätze des reinen Verstandes nicht vorhanden war. Denn das Moralgesetz „betrifft nicht das Erkenntnis von der Beschaffenheit der Gegenstände, die der Vernunft irgendwodurch anderwärts gegeben werden mögen; sondern ein Erkenntnis, sofern es der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann und die Vernunft durch dasselbe Kausalität in einem vernünftigen Wesen hat, d. i. reine Vernunft, die als ein unmittelbar den Willen bestimmendes Vermögen angesehen werden kann“ (V, 50). Da die Auflösung dieser Schwierigkeit für die Kantische Ethik ausserordentlich charakteristisch ist, so setzen wir die entsprechende Stelle der Kritik der praktischen Vernunft hierher; er sagt daselbst: „Etwas Anderes aber und ganz Widersinniges tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduktion des moralischen Princips, nämlich dass es umgekehrt selbst zum Princip der Deduktion eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen, die spekulative Vernunft aber, (um unter ihren kosmologischen Ideen das Unbedingte seiner Kausalität nach zu finden. damit sie sich selbst nicht widerspreche,) wenigstens als möglich annehmen musste, nämlich das der Freiheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht bloss die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweist, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen.

Das moralische Gesetz ist in der That ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit, und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur, sowie das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Gesetz der Kausalität der sinnlichen Natur war, und jenes bestimmt also das, was spekulative Philosophie unbestimmt lassen musste, nämlich das Gesetz für eine Kausalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objektive Realität" (V, 50). In diesen Sätzen offenbart sich der dogmatische Charakter der Kantischen Ethik; anstatt von einem deducierbaren Moralprincip auszugehen und nur ein solches als zur Begründung der Ethik brauchbar anzusehen, welches einer Deduktion fähig ist, geht er von dem als unbeweisbares „Faktum" aufgestellten Satze aus (dessen Inhalt, wie Cohen gezeigt hat, auf dem Wege der Analysis aus dem Begriff des reinen Willens „exponiert" werden kann,) und schliesst von demselben auf einen ebensowenig der Untersuchung zugänglichen Vernunftbegriff, nämlich den der transscendentalen Freiheit. Dies ist auch der Grund, weshalb nach unserer Meinung die „transscendentale Methode" nicht die Begründung der Ethik leisten kann. Der Inhalt dieser Methode ist nach Cohen kurzgefasst folgender: „Die Erfahrung ist gegeben; es sind die Bedingungen zu entdecken, auf denen ihre Möglichkeit beruht. Sind die Bedingungen gefunden, welche die gegebene Erfahrung ermöglichen, in der Art ermöglichen, dass dieselbe als a priori gültig angesprochen; dass strenge Notwendigkeit und unbeschränkte Allgemeinheit ihr zuerkannt werden kann, dann sind diese Bedingungen als die konstituierenden Merkmale des Begriffs der Erfahrung zu bezeichnen, und aus diesem Begriff ist dann zu deducieren, was immer den Erkenntniswert objektiver Realität beansprucht" (Cohen, Kants Begr. d. Ethik, Seite 24). Dem Satze: Die Erfahrung (des theoretischen sowie des praktischen Vernunftgebrauches) ist gegeben, ist ganz entsprechend dem in der theoretischen Vernunfterkenntnis aufgestellten Gegebensein (des Mannigfaltigen der Anschauung) auch für die Ethik entgegenzuhalten, dass es nicht gelingt, für das „gegebene" Erfahrungsmaterial alle Bedingungen seiner Möglichkeit aufzufinden. Gerade in der unerklärbaren Thatsache dieses Gegebenseins liegt der Grund für diese Unzulänglichkeit

einer Methode, welche die Kategorien der Substanz und Kausalität als Erfahrungsbedingungen erkannt hat und keinen andern Ausweg findet, als das durch diese Kategorien verknüpfte „Gegebene" einem transscendentalen x zuzuschreiben, von dem sie sich bewusst ist, dass auch dieses x weiter nichts als ein leeres Verstandesprodukt sein kann. Das vom Verstande „Gedachte" kommt dann allerdings leicht in den Verdacht, ein „Erdachtes" zu sein; der letzte Ausläufer der transscendentalen Methode ist der subjektive Idealismus. Man sieht hieraus, dass die transscendentale Methode das von ihr gegebene Versprechen nicht einlösen kann, nämlich die Erfahrung zu begründen, ohne jedoch die Erfahrungsgrenze zu überschreiten. Treffend hält Kuno Fischer solcher Auffassung entgegen, „dass die Begründung des Empirismus nicht Empirismus ist und sein kann" (Kuno Fischer a. a. O. Seite 91). Wir verzichten auf eine weitere Kritik des „Faktums" des Sittengesetzes, da uns hauptsächlich daran liegt, die ethische Bedeutung des Dinges an sich zu ermitteln. Da Kant zu dem Faktum des Moralgesetzes als Realgrund die Freiheit postuliert, so drückt er das gegenseitige Verhältnis von Freiheit und Moralgesetz dadurch aus, dass er die Freiheit die *ratio essendi* des Moralgesetzes, dieses letztere aber als die *ratio cognoscendi* der Freiheit bezeichnet (V, 4 Anm.). Die Möglichkeit der Freiheit, „und wie man sich diese Art von Kausalität theoretisch und praktisch vorzustellen habe", ist nicht einzusehen, „sondern nur, dass eine solche sei, durchs moralische Gesetz und zu dessen Behuf postuliert" (V, 139). Hierin liegt denn allerdings ein praktischer Zusatz; indessen ist „diese Erweiterung der theoretischen Vernunft keine Erweiterung der Spekulation, d. i. um in theoretischer Absicht nachher einen positiven Gebrauch zu machen. Denn da nichts weiter durch praktische Vernunft hierbei geleistet worden, als dass diese Begriffe real sind, und wirklich ihre (möglichen) Objekte haben, dabei aber uns nichts von Anschauungen gegeben wird, (welches auch nicht gefordert werden kann,) so ist kein synthetischer Satz durch diese eingeräumte Realität derselben möglich" (V, 140). Kant betont also, dass durch die Postulierung der Freiheit keine Erkenntnis von gegebenen übersinnlichen Gegenständen, „aber doch eine Erweiterung der theoreti-

schen Vernunft und der Erkenntnis derselben in Ansehung des Übersinnlichen überhaupt, sofern als sie genötigt wurde, dass es solche Gegenstände gebe, einzuräumen, ohne sie doch näher bestimmen, mithin dieses Erkenntnis von den Objekten, (die ihr nunmehr aus praktischem Grunde und auch nur zum praktischen Gebrauche gegeben worden,) selbst erweitern zu können, welchen Zuwachs also die reine theoretische Vernunft, für die alle jene Ideen transscendent und ohne Objekt sind, lediglich ihrem reinen praktischen Vermögen zu verdanken hat" (V, 141). Die merkwürdige Einschärfung, dass trotz des praktischen Zusatzes die Vernunft in spekulativer Absicht dadurch nicht das Mindeste gewonnen habe, wird nicht mehr so sonderbar erscheinen, wenn man annimmt, dass das Dasein der Dinge an sich selbst einem ernstlichen Zweifel niemals ausgesetzt gewesen ist. Kant war durch seine Trennung zwischen der Receptivität der Sinnlichkeit und der Spontaneität des Verstandes gezwungen, das Mannigfaltige der Anschauung als gegeben anzunehmen und sah als das im Hintergrunde stehende stoffgebende Princip die Dinge an sich selbst an. So schwer der Vorwurf des Verstosses gegen die eigene Kategorienlehre ist, so wenig ist bei der gegenteiligen Auffassung der Dinge an sich ein Zirkelschluss zu vermeiden, der nämlich, (auf den wir bereits hinwiesen,) dass das Gegebene auf ein leeres Hirngespinst, jenes transscendentale Etwas, als seinen Ursprung bezogen werde. Ist also das Dasein der Dinge an sich selbst eine von vorne herein unbezweifelte „Privatmeinung", so ist allerdings keine Erweiterung der „Erkenntnis" in spekulativer Absicht zu entdecken. Unsere Auffassung von den Dingen an sich steht mit dieser Kantischen Bemerkung auch insofern nicht im Widerspruch, als derselbe neben dem Dasein der Dinge auch fast stets gleichzeitig auf ihre Unerkennbarkeit hinweist. Im Bereich der spekulativen Vernunft ist dieses Dasein nur Voraussetzung (mit der Berechtigung nur logischer Möglichkeit), im Praktischen jedoch erhält diese Voraussetzung einen Grund, nämlich die Notwendigkeit des Freiheitspostulates.

Die Frage, warum man sich denn eigentlich dem Moralprinzip unterwerfen soll, also der Grund des Interesses an demselben kann nicht ausserhalb des Moralgesetzes liegen, kann nicht mit

materialen Triebfedern beantwortet werden, weil diese dem apriorischen Charakter des Gesetzes widersprechen würden. „Es zeigt sich hier, man muss es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben; denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe" (IV, 298); sie können aber nicht dazu benutzt werden, um den einen aus dem andern zu erklären, ohne einen Zirkel zu vermeiden. Die Auskunft, welche Kant vorschlägt, ist die, einen andern „Standpunkt" anzunehmen, indem wir nämlich uns einerseits durch Freiheit als a priori wirkende Ursachen denken können, andererseits aber uns selbst nach unsern Handlungen als Wirkungen, die wir vor unsern Augen sehen, vorstellen (IV, 298)- Denn ohne subtiles Nachdenken leuchtet es schon dem gemeinen Verstande ein, „dass alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen, (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns afficieren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt", so dass wir stets nur die Erscheinungen, nie aber die Dinge an sich selbst kennen lernen können. „Sobald dieser Unterschied (allenfalls bloss durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anderswoher gegeben werden und dabei wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen und dabei wir unsere Thätigkeit beweisen,) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, dass man hinter den Erscheinungen doch noch etwas Anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, dass, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns afficieren, wir ihnen nicht näher treten und, was sie an sich sind, niemals wissen können" (IV, 298). Auch aus dieser bemerkenswerten Stelle erhellt, dass das Gegebensein und das Afficiertwerden durchaus korrespondierende Begriffe sind; auch die inneren Empfindungen des Menschen beruhen auf Selbstaffektion, das heisst sie erfolgen

durch das dem empirischen Menschen zu Grunde liegende transscendentale Subjekt. „Denn da er doch sich nicht gleichsam schafft und seine Begriffe nicht a priori, sondern empirisch bekömmt, so ist natürlich, dass er auch von sich durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewusstsein afficiert wird, Kundschaft einziehen könne“ (eb.), ohne dadurch das Ich an sich, welches zur intelligiblen Welt gezählt werden muss, weiter kennen zu lernen. So sehen wir also, dass der Fundamentalsatz der Unterscheidung von Erscheinungen und Dingen an sich auch den eigentlichen Kern der Begründung der Kantischen Ethik ausmacht; erst durch diesen Unterschied wird dem Vorwurf einer bloss in der Luft schwebenden Kombination ethischer Begriffe die Spitze abgebrochen. Will man dem Gesagten entgegenhalten, dass Kant selbst jenes Hineindenken in eine andere Ordnung der Dinge „nur als einen Standpunkt“ bezeichnet habe, „den die Vernunft sich genötigt sieht ausser den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken“ (IV, 306), so liegt eben darin, dass die Wahl dieses Standpunktes eine notwendige und keine „vom Belieben des Philosophen“ (IV, 304) abhängende Wahl ist, um den scheinbaren Widerstreit zwischen der Freiheit und dem empirisch-kausalen Zusammenhang der Handlungen zu beseitigen, eine Transscendenz; denn indem Kant zur Vermeidung des Zirkels zu zeigen glaubt, dass ausserhalb der Grenze noch mehr sei, ohne dieses Mehrere jedoch erkennen zu können (IV, 310), hebt er selbst den Grenzbegriff auf.

Nachdem wir so die Bedeutung des Moralgesetzes für die Lehre vom Ding an sich kennen gelernt haben, gehen wir auf die Anwendung der Freiheitslehre, auf den Spezialfall des Menschen ein. Da das Kantische Moralprinzip ein rein formales Vernunftgesetz ist, so folgt hieraus von selbst, dass es auch nur da Anwendung finden kann, wo Vernunft vorhanden ist; deshalb macht Kant häufig die erwähnte Bemerkung, dass sich das Moralgesetz auf alle vernünftigen Wesen überhaupt bezieht. Soll also das bloss Vernünftige im Menschen als Substrat der Freiheit gedacht werden, so folgt, dass dasselbe den sinnlichen Bedingungen, vornehmlich der Zeit, nicht unterworfen ist. Wir treten hier an eine

Frage heran, auf welche gewöhnlich wenig Aufmerksamkeit verwandt wird, an die Frage nämlich, ob das Übersinnliche und das Vernünftige vollkommen sich deckende Begriffe sind oder nicht. In seiner Schrift gegen Eberhard nimmt Kant Veranlassung, seinen Begriff des Übersinnlichen oder (was dasselbe ist) Nichtsinnlichen zu besprechen. In scharfer Polemik gegen die Begriffsunklarheiten des Genannten bemerkt Kant: „Unter dem Nichtsinnlichen wird allerwärts in der Kritik nur das verstanden, was garnicht, auch nicht dem mindesten Teile nach, in einer sinnlichen Anschauung enthalten sein kann, und es ist eine absichtliche Berückung des ungeübten Lesers, ihm etwas am Sinnenobjekte dafür unterzuschieben, weil sich von ihm kein Bild, (worunter eine Anschauung, die ein Mannigfaltiges in gewissen Verhältnissen, mithin eine Gestalt in sich enthält, verstanden wird,) geben lässt" (VI, 18). Aus seinen weiteren Erörterungen ergiebt sich, dass die Dinge, „die bloss in der Idee angetroffen werden", das Prädikat des Übersinnlichen oder Nichtsinnlichen verdienen, und dass die übersinnlichen Objekte zur Möglichkeit der Erscheinungen gedacht werden (VI, 20). Indem Eberhard der Kritik etwas anhaben zu können glaubt, wenn er sagt: „So wäre also die Wahrheit, dass Raum und Zeit zugleich subjektive und objektive Gründe haben, — völlig apodiktisch erwiesen. Es wäre bewiesen, dass ihre letzten objektiven Gründe Dinge an sich sind", so bemerkt Kant dagegen, dass in diesen Worten Eberhard „nichts gegen die Kritik behauptet habe". Er fährt fort: „Aber dass diese objektiven Gründe, nämlich die Dinge an sich, nicht im Raume und der Zeit zu suchen sind, sondern in demjenigen, was die Kritik das ausser- oder übersinnliche Substrat derselben (Noumenon) nennt, das war meine Behauptung, von der Herr Eberhard das Gegenteil beweisen wollte" (VI, 23). Durch den Eifer der Polemik entschuldigt, setzt Kant zu Eberhards Worten: „Raum und Zeit haben ausser den subjektiven auch objektive Gründe, und diese objektiven Gründe sind keine Erscheinungen, sondern wahre erkennbare Dinge", hinzu: „welches Alles die Kritik buchstäblich und wiederholentlich gleichfalls behauptet" (eb.). Aus den angeführten Stellen, welche leicht noch vermehrt werden können, geht hervor, dass Kant den negativ gewonnenen Begriff

des Nichtsinnlichen direkt auf das Ding an sich anwendet. Ein solches übersinnliches Substrat würde aber nach der Kategorienlehre nicht einmal Sinn, geschweige irgend welche Beziehung zur Sphäre des Sinnlichen haben; dasselbe würde dem positiven Noumenon entsprechen. Andererseits berechtigt die negative Bedeutung des Nichtsinnlichen dazu, der Vernunft dies Prädikat beizulegen; ebenso würde auch der Verstand, dessen Kategorien sich von den Vernunftbegriffen nicht spezifisch, sondern nur graduell unterscheiden, ein übersinnliches Vermögen sein. Nun kann aber der Verstand nur ein negatives Noumenon bilden, und nur ein solches könnte auch der Vernunft möglich sein; wir sehen also, dass auch der Begriff des Übersinnlichen ganz analog dem Doppelbegriff des Noumenon eine doppelte Gestalt annehmen muss, eine Mehrdeutigkeit, welche nicht geeignet ist, das Verständnis und die Festigkeit des Systemes zu vermehren. Diese Doppelbedeutung des Übersinnlichen verschwindet, wenn man annimmt, dass die Vernunft mit dem transscendentalen Subjekt identisch ist. Treffend bemerkt Laas[1]): „Hinter Kants Terminologie steckt die platonisch-aristotelische Ansicht, dass die Vernunft das eigentliche Selbst des Menschen sei.“ Am klarsten tritt diese Zweideutigkeit des Übersinnlichen an der Freiheitsidee uns entgegen, welche gerade ihres nichtsinnlichen Ursprunges wegen als eine zeitlose Willenskausalität erklärt wird. Sobald Kant versucht, seine Freiheitslehre durch Anwendung auf den Menschen zu erläutern, gerät er in Widersprüche. Wir können dies besonders an seiner Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter beobachten, auf welche wir daher jetzt eingehen.

Kant nimmt mehrere Male Veranlassung, seine Lehre vom intelligiblen Charakter zu entwickeln, zuerst in der Kritik der reinen Vernunft bei der Auflösung der dritten Antinomie, dann in der Kritik der praktischen Vernunft, endlich in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft beim Begriff der Wiedergeburt. Wir wollen versuchen, uns an der Hand des Kantischen Textes ein Bild von dieser merkwürdigen Ausführung seiner

---

[1]) Laas, Idealismus und Positivismus, 2. Teil, Seite 142, Anmerkung 2.

Ethik zu machen. Die beiden Arten von Kausalität, welche die dritte Antinomie als möglich hinstellt, sind entweder die Kausalität nach der Natur oder aus Freiheit. Während die erstere direkt ein Erfahrungsbegriff ist und eigentlich erst eine Natur begründet, ist die Aufstellung der Freiheitskausalität vom Standpunkt der Erkenntnistheorie aus eine bloss logische. Auch die menschlichen Handlungen, welche den Anlass zu dieser logischen Annahme geben, stehen hinsichtlich ihrer Verknüpfung unter einander in kausalem Zusammenhang, sodass eine „ursprüngliche" Handlung, wodurch etwas geschieht, was vorher nicht war, in der Reihe der Erscheinungen nicht erwartet werden kann. Nun bezeichnet Kant bei einer jeden wirkenden Ursache das Gesetz der Kausalität als ihren Charakter, welcher nicht nur dem Menschen, sondern auch „allen anderen Naturdingen" zukommt (III, 378). Während aber die leblose oder bloss tierisch belebte Natur keinen Grund bietet, „irgend ein Vermögen uns anders als sinnlich bedingt zu denken" (eb.), „erkennt der Mensch sich selbst auch durch blosse Apperception", „und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, anderenteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloss intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben garnicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann" (eb.). Diese Vermögen sind Verstand und Vernunft; und insofern ist es sehr wohl denkbar, dass ebendieselben Handlungen, welche in der Erscheinung vollkommen bedingt sind, doch Wirkungen einer nichtempirischen, sondern intelligiblen Kausalität sein können. Dann würde dem empirischen Charakter ein intelligibler entsprechen müssen, der die „transscendentale Ursache" von jenem ist. Kant bezeichnet den ersteren als das „sinnliche Zeichen" des intelligiblen Charakters (III, 378) und beruft sich zur Begründung seiner Annahme auf die Imperative der praktischen Vernunft, auf die Thatsache des Sollens. Es ist klar, dass die Freiheit, wenn sie überhaupt vorhanden ist, nicht im empirischen Charakter gefunden werden kann, welcher der Beobachtung allein zugänglich ist. Da man bei Kenntnis des empirischen Charakters und der andern mitwirkenden Ursachen die Handlung mathematisch genau vorher bestimmen könnte (Cohen bezeichnet treffend diese Gewissheit der Vorausbestimmbarkeit menschlicher

Handlungen als eine analytische), so kann die Zurechnung nur dem intelligiblen Charakter zugeschrieben werden. Wie treffend Kant hiermit die subjektive Unzulänglichkeit menschlicher Gerechtigkeit gekennzeichnet hat, geht aus einer Anmerkung in der Kritik der reinen Vernunft hervor, welche so lautet: „Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der blossen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit *(merito fortunae)* zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten" (III, 381, Anm.). Kant zieht selbst die Folgerungen, welche sich aus der Annahme eines intelligiblen Charakters für dessen Unterscheidung vom empirischen ergeben. „Die Kausalität der Vernunft im intelligiblen Charakter entsteht nicht", weil sie sonst der Zeitbedingung unterworfen wäre; sie kann also nur ein Vermögen sein, „durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt (III, 381). Die Handlung hat demnach im intelligiblen Charakter ihren Ursprung. Unter Ursprung versteht Kant „die Abstammung einer Wirkung von ihrer ersten, d. i. derjenigen Ursache, welche nicht wiederum Wirkung einer anderen Ursache von derselben Art ist" (VI, 133). Beachtet man daher den von ihm gemachten Unterschied zwischen einem Zeitursprung und einem Vernunftursprung, so ist nur der letztere auf den intelligiblen Charakter zu beziehen[1]). Mit der Einführung dieses zeitlosen intelligiblen Charakters beginnt die eigentliche Schwierigkeit. So notwendig nämlich diese Annahme wegen des ausnahmslos geltenden Naturgesetzes der Kausalität zu sein scheint, so unverständlich ist und bleibt das Verhältnis des empirischen zum intelligiblen Charakter. Dass der letztere irgend welchen bestimmenden Einfluss auf den ersteren haben muss, folgt schon aus seiner Annahme. Kant selbst sagt daher folgerichtig: „Ein anderer intelligibler Charakter würde einen anderen empirischen

---

[1]) Vergl. IV, 94: „Das Verhältnis der Handlung zu objektiven Vernunftgründen ist kein Zeitverhältnis."

gegeben haben“ (III, 384). Ferner, an derselben Stelle: „Die Vernunft ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, selbst aber ist sie nicht in der Zeit und gerät etwa in einen neuen Zustand, darin sie vorher nicht war; sie ist bestimmend, aber nicht bestimmbar in Ansehung desselben. Daher kann man nicht fragen: Warum hat sich nicht die Vernunft anders bestimmt? sondern nur: Warum hat sie die Erscheinungen durch ihre Kausalität nicht anders bestimmt? Darauf aber ist keine Antwort möglich“ (III. 384). Kant behauptet also ein Kausalverhältnis zwischen dem intelligiblen und dem empirischen Charakter[1]). Nicht bloss aus den von ihm angeführten Beispielen, sondern auch aus der Sache selbst geht hervor, dass das leitende Motiv für ihn die Aufrechterhaltung der Zurechnungsfähigkeit ist; denn da der intelligible Charakter ein Gesetz der intelligiblen Kausalität des Subjekts bezeichnet, so wird gerade durch ihn der eigentliche Träger der Freiheit, mithin auch der Zurechnungsfähigkeit, bestimmt. Aus dem Umstande ferner, dass die Autonomie des freien Willens mit dem Willen unter sittlichen Gesetzen gleichbedeutend ist, erkennt man, dass der intelligible Charakter von Hause aus gemäss dem „Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft“ (V, 66) moralisch gut sein, d. h sich in Übereinstimmung mit dem Moralgesetz befinden müsste; denn es fliesst aus der Voraussetzung der transscendentalen Freiheitsidee das Bewusstsein des Moralgesetzes (IV, 297). Um aber der widerstreitenden Erfahrung zu genügen, muss auch eine andersartige Beschaffenheit des intelligiblen Charakters als möglich angenommen werden; daher die Wendung, dass ein anderer intelligibler Charakter einen anderen empirischen gegeben haben würde.

Wenn wir bisher den aus Kants Voraussetzungen sich ergebenden Folgerungen und den unbestreitbaren Erfahrungsthatsachen (wozu wir die Zurechnung zu zählen haben) nachgegangen sind, so muss, bevor wir weiter gehen, betont werden, dass die Lösung der Schwierigkeit Kant durchaus nicht gelungen ist. Um dies

---

[1]) Vgl. IV, 82 Anm.: „Die Idee der Freiheit findet lediglich in dem Verhältnisse des Intellektuellen, als Ursache, zur Erscheinung, als Wirkung statt.“

einzusehen, müssen wir zunächst die verschiedenen Arten des Freiheitsbegriffs bei ihm trennen. Die dem intelligiblen Charakter zugesprochene Freiheit ist die transscendentale, der Realgrund des Sittengesetzes. „Es ist aber überaus merkwürdig, dass auf diese transscendentale Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben. Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit" (III, 371). „Dieselbe setzt voraus, dass, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen sollen, und seine Ursache in der Erscheinung also nicht so bestimmend war, dass nicht in unserer Willkür eine Kausalität liege, unabhängig von jenen Naturursachen und selbst wider ihre Gewalt und Einfluss etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist, mithin eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen" (eb.). Die so begründete praktische Freiheit kann nicht verwechselt werden mit der Willkür- oder Wahlfreiheit; diese hat im Erfahrungsgebiet keine Stätte, sondern beruht lediglich auf einer Täuschung, einer Nichterkennung des kausalen Zusammenhangs der Erscheinungen und Handlungen. Treffend bemerkt Cohen zu dieser Willkürfreiheit: Der „empirische Charakter widerspricht so gründlich der Willkür, dass er, jene ausschliessend, selbst in die Abstraktion von den empirischen Geschehnissen sich zusammenzieht" (Cohen, Begr. d. Ethik, Seite 207). Die praktische Freiheit, auch Freiheit des praktischen Vernunftgebrauchs genannt, enthält zu der angegebenen negativen Bestimmung als Unabhängigkeit von sinnlichen Triebfedern noch eine positive; sie ist nämlich diejenige, „in welcher die Vernunft nach objektiv-bestimmenden Gründen Kausalität hat" (IV, 94). Aus der Bestimmung, dass der praktische Gebrauch der Vernunft in der Überzeugung von der Gültigkeit des kategorischen Imperativs seinen Ausdruck findet (IV 309), erkennt man leicht, dass die praktische Freiheit nur eine andere Bezeichnung für das Moralgesetz sein kann[1]). Es wird

---

[1]) V, 98 sagt Kant: „Man kann praktische Freiheit geradezu

auch verständlich, dass Kant diese praktische Freiheit zu den Naturursachen rechnet, sofern sie nämlich als mitbestimmendes Motiv der Handlungen neben den anderen Triebfedern auftreten kann. Zwischen der Freiheit des intelligiblen Charakters und der eingangs entwickelten Freiheit der Grundlegung, nämlich der das Moralgesetz begründenden transscendentalen Freiheitsidee, besteht aber trotz der Gleichheit ihrer Merkmale, nämlich der Unabhängigkeit von bestimmenden Ursachen und der Gesetzmässigkeit doch eine eigentümliche Verschiedenheit, auf welche von Zange[1]) und im Anschluss an ihn neuerdings wieder von Gerhard[2]) hingewiesen ist. Die in der Grundlegung entwickelte Freiheit führt durch die vollständige Entwicklung ihres negativen und positiven Merkmals, nämlich der Unabhängigkeit von materialen Bestimmungsgründen und der Autonomie des Willens, direkt zur Begründung der Ethik. Erst die praktische Forderung der Verantwortlichkeit, der Begriff der Schuld, nötigt Kant, seinem Freiheitsbegriff eine Gestalt zu geben, welche an Umfang die Definition in der Grundlegung überschreitet. Es heisst in der Kritik der reinen Vernunft (III, 384) in Bezug auf die Beurteilung des Thäters: „Man sieht die Kausalität der Vernunft nicht etwa bloss wie Konkurrenz, sondern an sich selbst als vollständig an, wenngleich die sinnlichen Triebfedern garnicht dafür, sondern wohl gar dawider wären; die Handlung wird seinem intelligiblen Charakter beigemessen.“ Das „Du sollst“ des kategorischen Imperativs zwingt also Kant zu einem „Du hättest sollen“ des intelligiblen Charakters, hiermit aber zu einer notwendigen Erweiterung des Freiheitsbegriffes. Welche neuen Schwierigkeiten hierdurch herbeigeführt werden, wird sofort klar werden. Jener „andere intelligible Charakter“, dem als der wahren Ursache des der menschlichen Beurteilung allein zugänglichen empirischen Charakters die Verantwortlichkeit beigemessen wird, kann nur auf eine zwiefache Weise verstanden werden. Entweder nämlich bleibt die

---

definieren durch Unabhängigkeit des Willens von jedem andern, als von dem moralischen Gesetze.“

[1]) Zange, über das Fundament der Ethik, 1872.

[2]) Gerhard, Kants Lehre von der Freiheit, 1885.

Freiheit desselben nicht mehr die ausschliessliche Quelle des Moralgesetzes, oder die Vernunft muss ihrer Zeitlosigkeit entkleidet werden, das heisst, sie muss fähig sein, neben dem ihrem Schosse entstammenden Moralgesetze noch andere Maximen „aufnehmen" zu können. Beide Möglichkeiten aber heben die Kantische Begründung der Ethik auf. Denn der erste Fall würde nichts Anderes bedeuten als die Annahme einer in das Gebiet des Intelligiblen verlegten Wahlfreiheit, welche soeben aus dem Reich des Empirischen herausdisputiert worden war. Dies würde zu der paradoxen Definition führen: Freiheit ist dasjenige Vermögen der Vernunft, nach welchem dieselbe nicht bloss dem von ihr gegebenen Gesetze gemäss, sondern demselben auch zuwider handeln könnte, eine Erklärung, welche Kant in seiner Metaphysik der Sitten (VII, 24) direkt ablehnt. An anderer Stelle sagt er: „Es liegt der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralischen Mitteldinge, weder in Handlungen noch in menschlichen Charakteren, solange es möglich ist, einzuräumen" (VI, 116).) Soll aber die Freiheit nicht zu jenem dehnbaren Wahlfreiheitsbegriffe werden, so muss sich der Begriff der Vernunft ändern, nämlich das Attribut eines zeitlosen Vermögens ihr abgesprochen werden. Denn wenn die Zeitlosigkeit des intelligiblen Charakters beibehalten werden soll, so kann sich weder dieser, noch seine Erscheinung oder sein sinnliches Zeichen, der empirische Charakter, ändern, sondern es können alle Handlungen nur nach einem unveränderlichen, darum aber auch bereits moralisch bestimmten intelligiblen Charakter beurteilt werden. Es ist in der That für Kant unmöglich, diese Zeitlosigkeit zu behaupten; darum tritt die eigentliche Freiheit als Funktion der Vernunft, als regulative Maxime auf. „Die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, dass sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat; so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen" (VI, 118). Das handelnde Subjekt muss also die einzige Ursache der Aufnahme von Maximen sein, wenn die Zurechnungsmöglichkeit gerettet werden soll. „Die Gesinnung, d. i. der erste subjektive Grund der Annehmung der Maximen

kann nur eine einzige sein, und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie selbst aber muss auch durch freie Willkür aufgenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden. Von dieser Annehmung kann nicht wieder der subjektive Grund, oder die Ursache, erkannt werden, (obwohl danach zu fragen unvermeidlich ist; weil sonst wiederum eine Maxime angeführt werden müsste, in welche diese Gesinnung aufgenommen worden, die ebenso wiederum ihren Grund haben muss.) Weil wir also diese Gesinnung, oder vielmehr ihren obersten Grund nicht von irgend einem ersten Zeitaktus der Willkür ableiten können, so nennen wir sie eine Beschaffenheit der Willkür, die ihr, (ob sie gleich in der That in der Freiheit gegründet ist,) von Natur zukömmt" (VI, 119). Durch diese Annehmung von Maximen sucht Kant das radikale Böse in der menschlichen Natur zu erklären; dasselbe lässt sich, wenn es als Grund der Zurechnung betrachtet werden soll, nur durch eine intelligible That erklären, welche vor aller Erfahrung vorhergeht (VI, 133, Anmerk.). Zeitlich lässt sich dieselbe nicht bestimmen, wie sehr man auch dazu sich getrieben fühlt, sich ihr zufälliges Dasein erklären zu wollen; es kann vielmehr nur nach dem Vernunftursprunge der intelligiblen That gefragt werden; dieser aber „bleibt uns unerforschlich, weil er selbst uns zugerechnet werden muss, folglich jener oberste Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer bösen Maxime erfordern würde" (VI, 137). Wenn aber das Böse nicht aus den blossen Schranken der menschlichen Natur, sondern nur aus dem Moralisch-Bösen entspringen kann, also aus jener intelligiblen That, welche die Wirksamkeit des auf das Moralisch-Gute gerichteten Vernunftgebotes zurückdrängt, so liegt schon in der Freiwilligkeit dieser That der Hinweis auf die Möglichkeit, sich zu bessern, enthalten; denn „wenn jemand bis zu einer unmittelbar bevorstehenden freien Handlung auch noch so böse gewesen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur); so ist es nicht allein seine Pflicht gewesen, sich zu bessern, sondern es ist jetzt noch seine Pflicht, sich zu bessern; er muss es also auch können" (VI, 135). Wird also einmal eine intelligible That zugelassen, so liegt kein Grund vor, auch jetzt, innerhalb der Erfahrung, dieselbe auszuschliessen; damit ist der Begriff der Wiedergeburt in

Zusammenhang mit der Freiheit gebracht. „Denn wenn das moralische Gesetz gebietet, wir sollen jetzt bessere Menschen sein; so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können“ (VI, 145). Dieser sehr häufig wiederkehrende Schluss vom Sollen auf das Können ist weiter nichts als ein anderer Ausdruck für die praktische Freiheit und bedarf daher keiner weiteren Prüfung; ist die Annahme der Freiheit einmal gemacht, so liegt es schon in dem Wesen des kategorischen Imperativs, dass, wenn die Vernunft gänzlich den Willen bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde (V, 20)[1]. Kant entgeht aber durch seine Annahme einer intelligiblen That nicht dem Vorwurf, welchen er durch seine Unterscheidung zwischen zeitlichem und Vernunftursprung vermeiden wollte, nämlich dass er hierdurch der Zeitlichkeit des intelligiblen Charakters zu nahe tritt; nicht nur

[1]) Der einzige Beweis übrigens für die Richtigkeit dieses Schlusses vom Sollen auf das Können könnte nur durch ein Faktum gegeben werden; alle vorangehenden Überlegungen sind nur dadurch begründet, dass sie sich nicht selbst widersprechen, z. B. die Trennung der intelligiblen und der empirischen Kausalität, die Verlegung der ersteren in das zeitlose Gebiet an sich selbst seiender Dinge u. s. w. „Nun kam es bloss darauf an, dass dieses Können (des Freiheits-Noumenons) in ein Sein verwandelt würde, d. i. dass man in einem wirklichen Falle, gleichsam durch ein Faktum, beweisen könne, dass gewisse Handlungen eine solche Kausalität (die intellektuelle, sinnlich unbedingte) voraussetzen, sie mögen nun wirklich, oder auch nur geboten, d. i. objektiv praktisch notwendig sein. An wirklich in der Erfahrung gegebenen Handlungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt, konnten wir diese Verknüpfung nicht anzutreffen hoffen, weil die Kausalität durch Freiheit immer ausser der Sinnenwelt im Intelligiblen gesucht werden muss. Andere Dinge, ausser den Sinnenwesen, sind uns aber zur Wahrnehmung und Beobachtung nicht gegeben“ (V, 109). Da bietet sich aber ein unwidersprechlicher objektiver Grundsatz der Kausalität in der Vernunft, das Moralgesetz, welches an Stelle des fehlenden Faktums tritt; daher jenes „gleichsam durch ein Faktum“.

die That, sondern ebenso sehr die Änderung, die blosse Veränderlichkeit der Maximen lässt sich nicht mit der Ausserzeitlichkeit der Vernunft vereinigen. Kant selbst sagt in der Kritik der reinen Vernunft: „Von der Vernunft kann man nicht sagen, dass vor demjenigen Zustande, darin sie die Willkür bestimmt, ein anderer vorhergehe, darin dieser Zustand selbst bestimmt wird" (III, 382). Diese Bemerkung entzieht der Vernunft die Möglichkeit, Maximen in sich aufzunehmen; sie ist vielmehr „die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint" (eb.). Was ist denn eine wirksam gewordene Maxime anders als eine Eigenschaft des intelligiblen Charakters? Kant sollte seiner Ethik zufolge nur einen einzigen intelligiblen Charakter kennen, den nämlich, der durch die Maxime des Moralgesetzes bestimmt ist. Auf eine weitere Kritik dieser Ausbildung der Lehre vom intelligiblen Charakter können wir verzichten; es genügt, auf die Schwierigkeiten hingewiesen zu haben, in welche Kant durch diese Ausgestaltung seiner ethischen Ansichten gerät.

Bei der Wichtigkeit, welche Kant seiner Behauptung von der Idealität der Zeit beilegt, müssen wir auf diese Frage etwas eingehen. Kant beruft sich direkt auf seine „vornehmste Voraussetzung von der Idealität der Zeit" (V, 105), durch welche das Zusammenbestehen der Freiheit mit dem Naturmechanismus in einem zur Sinnenwelt gehörenden Wesen ermöglicht wird. Als günstigen Umstand für seine Aufhebung dieser Schwierigkeit führt er an, dass dieselbe in ungleich stärkerem Masse das System drücke, in welchem die in Raum und Zeit bestimmbare Existenz für die Existenz der Dinge an sich selbst gehalten wird, weil hier die Freiheit einfach nicht zu retten wäre. Da Kant jedoch diesem unheilvollen Ausgange bereits in der Kritik der reinen Vernunft entgangen ist, indem er gezeigt hat, dass die Freiheit sehr wohl neben der Kausalität der Natur bestehen kann, (es ist dort allerdings nur die logische Möglichkeit behauptet, aber auf den „praktischen Zusatz" bereits hingewiesen,) so gilt es jetzt für ihn, die Fruchtbarkeit dieser Idealität der Zeit zu zeigen. Dieselbe leistet nämlich nichts Geringeres, als dass sie den Fatalismus umgeht, welchem dasjenige System sicher unterliegen würde, welches Raum und Zeit als Eigenschaften der Dinge an sich selbst ansieht.

Wenn man den Satz: Gott ist die Ursache auch der Existenz der Substanz („ein Satz, der niemals aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Wesen aller Wesen und hiermit seine Allgenugsamkeit, auf die Alles in der Theorie ankommt, zugleich mit aufzugeben“ (V, 105)) einräumt, so würde folgen, dass die Handlungen des Menschen im Grunde bereits determiniert sind; der Mensch wäre nur eine Marionette oder ein Vaucanson'sches Automat, und Freiheit wäre somit aufgehoben. „Hingegen ist es ganz leicht, die Bestimmung der göttlichen Existenz, als unabhängig von allen Zeitbedingungen, zum Unterschiede von der eines Wesens der Sinnenwelt, als die Existenz eines Wesens an sich selbst, von der eines Dinges in der Erscheinung zu unterscheiden“ (eb.). Andernfalls würde nur der Spinozismus übrig bleiben, nach welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens sind, die von diesem abhängigen Dinge aber, wozu auch der Mensch gehört, würden als dem Urwesen inhärierende blosse Accidenzen gelten. Demgegenüber giebt die Idealität der Zeit eine leichte Auflösung an die Hand. „Wenn die Existenz in der Zeit eine blosse sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich sie, als Dinge an sich selbst, nicht angeht; so ist die Schöpfung dieser Wesen eine Schöpfung der Dinge an sich selbst; weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und zur Kausalität gehört, sondern nur auf Noumenen bezogen werden kann.“ „So wie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen: Gott sei der Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen: Er sei als Schöpfer, Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseins der handelnden Wesen (als Noumenen) ist. Ist es nun möglich, (wenn wir nur das Dasein in der Zeit für etwas, was bloss von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich selbst gilt, annehmen,) die Freiheit unbeschadet dem Naturmechanismus der Handlungen als Erscheinungen zu behaupten, so kann, dass die handelnden Wesen Geschöpfe sind, nicht die mindeste Änderung hierin machen, weil die Schöpfung ihre intelligible, aber nicht sensible Existenz betrifft, und also nicht als Bestimmungsgrund der Erscheinungen ngesehen werden kann; welches aber

ganz anders ausfallen würde, wenn die Weltwesen als Dinge an sich selbst in der Zeit existierten, da der Schöpfer der Substanz zugleich der Urheber des ganzen Maschinenwesens an dieser Substanz sein würde. Von so grosser Wichtigkeit ist die in der reinen spekulativen Vernunft verrichtete Absonderung der Zeit (so wie des Raums) von der Existenz der Dinge an sich selbst“ (V, 107)[1]).

Kant zeigt hier den Faden, der sein Denken von Anfang an durchzogen hat. Was ihm in der Dissertation noch als *mundus intelligibilis* durch den Verstand erkennbar erschien, tritt in

---

[1]) Die hier berührte Frage nach dem Prädeterminismus menschlicher Handlungen ist neben der Verantwortlichkeit der zweite Stein des Anstosses bei der Annahme der Willensfreiheit. Kant versteht unter dem Prädeterminismus diejenige Ansicht, nach welcher „willkürliche Handlungen als Begebenheiten ihre bestimmenden Gründe in der vorhergehenden Zeit haben“ (VI, 143, Anm.). Ein solcher ist in dem Erfahrungsgebiet mit der Freiheit nicht zu vereinigen; denn die die Handlung bestimmenden empirischen Gründe sind im Augenblicke der Handlung nicht mehr in der Gewalt des handelnden Subjekts, können also auch nicht durch einen spontanen Willensakt entfernt werden. Indessen fällt (dem Anschein nach) die Schwierigkeit fort, wenn man keinen zeitlichen, sondern einen (wenn man so sagen darf) noumenalen Prädeterminismus annimmt, wenn man also jene Schöpfung auf die Welt der Dinge an sich selbst, nicht aber der Erscheinungen bezieht, da in Gott keine Zeitfolge zu denken ist. So viel allerdings ist klar, dass hierdurch für die einzelne Handlung die absolute Spontaneität des Willens gerettet ist; ob aber auch die Gesamtheit der Handlungen dann noch ein Werk der Freiheit sein kann, mit anderen Worten, ob der intelligible Charakter dann nicht einen Widerspruch gegen diesen noumenalen Prädeterminismus enthalte, können wir nicht ohne Weiteres verneinen. Denn mag auch Freiheit als moralische Anlage im Menschen bestehen bleiben, so ist doch das Verhältnis unaufgeklärt, in welchem die intelligible That zu dem göttlichen Prädeterminismus zu stehen hat. Jener gefährliche Schluss vom Nichtvorhandensein eines logischen Widerspruches aus macht auch hier wiederum seine schwerwiegenden Folgen fühlbar.

der Kritik der reinen Vernunft in die Phase des Grenzbegriffs und bleibt als der „positive Inhalt“ desselben bestehen. (In den Prolegomenen heisst es (IV, 102): „In allen Grenzen ist auch Positives.“) Selbst der schärfste Ausdruck des kritischen Grundgedankens, die transscendentale Deduktion der Kategorien, ändert nichts an der Stellung Kants zum Dinge an sich; sie zwingt ihn vielmehr nur dazu, die beiderseitigen Folgerungen für die Verstandesbegriffe und für die receptive Sinnlichkeit scharf zu ziehen, sodass neben der vollkommenen Bedeutungslosigkeit der Kategorien für das jenseitige Gebiet der Erfahrung „das Gegebensein“ des Erfahrungsstoffes, allerdings unvermittelt, bestehen bleibt. Die Ethik endlich giebt diesem nie aufgegebenen Bestande Kantischer Grundüberzeugung die abschliessende Form, sie führt zu dem sogenannten Reich der Zwecke.

Mit der Zerstörung der rationalen Metaphysik seiner Vorgänger wollte Kant, wie er selbst einmal sagt, nur das Wissen aufheben und dasselbe auf die bescheidenere Form des Glaubens zurückführen. Dafür sprechen seine Äusserungen in der Kritik der reinen Vernunft, wo er auf die Erlaubtheit solcher „Privatmeinungen“ hinweist, welche „wenigstens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewiesen werden können“, und doch nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) gegen sich regende Skrupel entbehrt werden können“ (III, 517). Es muss aber entschieden hervorgehoben werden, dass der Grenzbegriff bei Kant kein bloss logisches Gebilde bleibt, wie es für Cohen und andere Kantianer feststeht, sondern dass die logische Möglichkeit in der praktischen Philosophie zu einer realen wird, dass also die Überzeugung von der Richtigkeit seines Inhaltes zur subjektiven Gewissheit erhoben wird. Besonders eignen sich zur Orientierung hierüber die Unterscheidungen Kants hinsichtlich des Glaubens. Er sagt in einer Anmerkung in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ Folgendes: „Die Vernunft im Bewusstsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfnis ein Genüge zu thun, dehnt sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich anzueignen. Sie bestreitet nicht die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben, aber sie kann sie nur nicht in

ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen. Sie rechnet sogar darauf, dass, wenn in dem unerforschlichen Felde des Übernatürlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, was aber doch zur Ergänzung des moralischen Unvermögens notwendig wäre, dieses ihrem guten Willen auch unerkannt zu statten kommen werde, mit einem Glauben, den man den (über die Möglichkeit desselben) reflektierenden nennen könnte, weil der dogmatische, der sich als ein Wissen ankündigt, ihr unaufrichtig und vermessen vorkommt; denn die Schwierigkeiten gegen das, was für sich selbst (praktisch) feststeht, wegzuräumen, ist, wenn sie transscendente Fragen betreffen, nur ein Nebengeschäft *(Parergon)*" (VI, 146, Anm.).

Die erkennbaren Dinge sind, wie die Kritik der Urteilskraft lehrt, von dreifacher Art: Sachen der Meinung, Thatsachen und Glaubenssachen (V, 481). Dass das Ding an sich aus dem Bereich einer blossen Meinung heraustritt, steht nach unsern bisherigen Ausführungen fest; die Frage ist nur, ob man es zu den Thatsachen oder den Glaubenssachen zu rechnen habe. „Gegenstände für Begriffe, deren objektive Realität, (es sei durch reine Vernunft, oder durch Erfahrung, und im ersteren Falle aus theoretischen oder praktischen Datis derselben, in allen Fällen aber vermittelst einer ihnen korrespondierenden Anschauung) bewiesen werden kann, sind *(res facti)* Thatsachen" (eb.). Zu diesen gehören die mathematischen Eigenschaften der Grössen und solche Dinge oder deren Beschaffenheiten, die durch Erfahrung dargethan werden können. „Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee, (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit fähig ist,) unter den Thatsachen; und das ist die Idee der Freiheit, deren Realität, als einer besonderen Art von Kausalität, (von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwenglich sein würde,) sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft, und diesen gemäss in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung darthun lässt. Die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Thatsache ist und unter die *scibilia* mit gerechnet werden muss" (V, 483). Wenn also die Freiheit eine Thatsache ist, so kann der Träger derselben, das

noumenale Subjekt, keine blosse Fabel oder Hirngespinst sein; das Noumenon der Freiheit existiert also, wenn auch unerkennbar, so doch mit derselben Gewissheit, als das Moralgesetz auftritt. Was aber weiter in der Form eines Postulates mit der Freiheitsidee verknüpft wird, gehört zu den Sachen des reflektierenden Glaubens; denn „Glaube (als *habitus*, nicht als *actus*) ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntnis unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüts, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen notwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen, ob zwar die Möglichkeit desselben, jedoch eben so wohl auch die Unmöglichkeit, von uns nicht eingesehen werden kann.“ „Es ist ein freies Fürwahrhalten, nicht dessen, wozu dogmatische Beweise für die theoretisch bestimmende Urteilskraft anzutreffen sind, noch wozu wir uns verbunden halten, sondern dessen, was wir zum Behuf einer Absicht nach Gesetzen der Freiheit annehmen; aber doch nicht, wie etwa eine Meinung, ohne hinreichenden Grund, sondern als in der Vernunft, (obwohl nur in Ansehung ihres praktischen Gebrauchs) für die Absicht derselben hinreichend gegründet; denn ohne ihn hat die moralische Denkungsart bei dem Verstoss gegen die Aufforderung der theoretischen Vernunft zum Beweise (der Möglichkeit des Objekts der Moralität) keine feste Beharrlichkeit, sondern schwankt zwischen praktischen Geboten und theoretischen Zweifeln“ (V, 486).

Das Vorstehende lässt zur Genüge erkennen, welche Bedeutung die in der Freiheit sichtbar werdende intelligible Welt für die Kantische Philosophie hat; nicht eine Ablehnung, sondern nur eine andere Stellungnahme bedeutet die Position des Kriticismus; man würde den Kantischen Sätzen nur einseitig gerecht werden, wollte man aus dem Dinge an sich ausschliesslich das objektivierte Verstandesgesetz, die Gesetzesrealität, herauslesen, ganz abgesehen von dem Zirkelschluss, welcher dadurch in Bezug auf die Erfahrungsdaten hervorgerufen wird. Das Ding an sich, welches bereits bei der Trennung von Sinnlichkeit und Verstand unverdächtig mitauftritt und sich als steter Begleiter auf dem langen Pfade der transscendentalen Untersuchung aufdrängt, tritt endlich in der

praktischen Philosophie mit erneuter Kraft in den Vordergrund und verlangt die Anweisung seines Platzes in dem kritischen System unter dem Begriff eines Reiches der Zwecke.

„Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die zweckmässige Einheit der Dinge, und das spekulative Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre" (III, 461). Die Idee der Zweckmässigkeit hat als regulatives Princip für die Erforschung der Naturzusammenhänge, also im spekulativen Interesse der Vernunft, ihre berechtigte Anwendung; aber der Wert der hierdurch ermittelten Naturzwecke ist nur ein bedingter, er hängt davon ab, welchen Zweck der Mensch in sich selbst liegend annimmt. Erst die Existenz vernünftiger Wesen in der Welt giebt der Schöpfung einen Endzweck (V, 456), das heisst einen solchen Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf (V, 447). Der Grund also, warum das subjektive Vernunftprincip der Zweckmässigkeit Gültigkeit für die Natur haben soll, kann nur darin liegen, dass die Naturzwecke eine Beziehung zu einem Endzweck, nämlich dem vernünftigen Wesen, abgesehen von aller Sinnlichkeit, haben. Weil aber der Mensch als moralisches Wesen für den Zweck der Schöpfung anzuerkennen ist, so erhält der kategorische Imperativ auch die Form: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst" (IV, 287). Jener Zweckvorzug vernünftiger Wesen also führt zu einem „sehr fruchtbaren Begriffe, nämlich dem eines Reiches der Zwecke". Kant versteht unter einem Reiche „die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke, (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein Jedes sich selbst setzen mag,) in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Principien möglich ist" (IV. 281). Würde

das handelnde Subjekt von den sinnlichen Bedingungen befreit sein, so hätte das Vernunftgesetz unbeschränkte Geltung: es würde nicht mehr ein Sollen, sondern ein Wollen bedeuten, die „reine Thätigkeit" des noumenalen Subjekts würde ungehemmt zur Ausübung kommen. Wiewohl der Mensch nun ein Glied sowohl der Sinnen- als auch der Verstandeswelt ist, so kann derselbe doch keine andere Kunde von sich haben, als wie er sich erscheint. „Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht a priori, sondern empirisch bekömmt, so ist natürlich, dass er auch von sich durch den inneren Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewusstsein afficiert wird, Kundschaft einziehen könne", und in so fern rechnet er sich zur Sinnenwelt gehörend, aber „in Ansehung dessen, was in ihm reine Thätigkeit sein mag, (dessen, was garnicht durch Afficierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewusstsein gelangt,), sich zur intelligiblen Welt zählen muss, die er doch nicht weiter kennt" (IV, 299). Dieses Reich der Zwecke, welches „nur dem Verstande spürbar ist" (V, 168), ist das wahre Objekt des reinen Vernunftwillens; es ist kongruent mit dem, was Kant als den obersten Grund aller Erfahrung bezeichnet (IV, 109); es ist also keine Erdichtung, sondern, „da ausser der Sinnenwelt notwendig etwas, was der reine Verstand denkt, anzutreffen sein muss" (eb.), eine, freilich nur nach der Analogie gemachte Bestimmung dieses obersten Grundes. Diese und die weiteren Ausführungen gehören zu Kants moralischer Theologie, in welche seine Ethik schliesslich ausläuft. Kant verwahrt sich ausdrücklich dagegen, damit „ein überschwengliches Erkenntnis sinnlicher Gegenstände" geben zu wollen (V, 143), sondern es steht für ihn fest, dass „die Vernunft in spekulativer Absicht dadurch im mindesten Nichts gewonnen habe" (V, 142). Seine ganze Lehre vom Reich der Zwecke kongruiert mit den monadologischen Meinungen, welche man deutlich aus der Kritik herauslesen kann[1]), und hat ihren unveräusserlichen

---

[1]) Ich verweise auf meine Abhandlung über: Die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Ding an sich. 1884. Verlag von Leopold Voss.

Berührungspunkt mit der Erfahrungslehre in jener Receptivität der Sinnlichkeit, welche eben durch die Hinwegräumung eines stoffgebenden Princips aus der Kantischen Lehre ihren Sinn verliert; dadurch aber wird das Kantische System mindestens ebenso schwer bedroht, als durch die Annahme eines Dinges an sich selbst. Die ganze Sicherheit jener Grundlage des Kantischen Denkens beruht aber, wie wir hinlänglich gezeigt zu haben glauben, auf der transscendentalen Freiheit. „Allein die Freiheit einer wirkenden Ursache, vornehmlich in der Sinnenwelt, kann ihrer Möglichkeit nach keineswegs eingesehen werden; glücklich! wenn wir nur, dass kein Beweis ihrer Unmöglichkeit stattfindet, hinreichend versichert werden können, und nun, durchs moralische Gesetz, welches dieselbe postuliert, eben dadurch auch berechtigt werden, sie anzunehmen“ (V, 98).

